الفِقْهُ وَالفُقَهاء وَالدّولة
صِراعُ الفُقهاء على السُلطة والسُلطان في العَصْر المَمْلوكي

رضوان السيد

يُروى أنّ أبا حنيفة دعا رَبَّهُ ان يَرْزُق مذهَبَه التوفيقَ والانتشارَ ـ فَأُلْهِمَ انه ما دام السيفُ في يد التُرْك ؛ فإنّ المذهبَ الحنفيّ سيظلُّ سائداً.
الراوندي : راحة الصدور ص ١٧ ـ ١٨

I

الأحناف والدولة

لا نعرفُ الكثيرعن بدايات المذاهب الفقهية. بيد أنّ القليلَ الذي نعرفُهُ أنّ السلطة الإسلامية منذ البداية استأثرت بتعيين القضاة في المدن والأمصار في دار الإسلام. فالصورة التاريخية أنّ النبـي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه كان يتولّى القضاءَ بنفسه ـ وكذا كان خلفاؤُهُ الأوائل. لذا فإنّ القضاة الذين بُدىءَ بتعيينهم تدريجياً في العاصمة والأمصار اعتُبروا نواباً عن السلطان السياسي حيثُ لم تَعُدْ مهماتُهُ المتزايدة تسمحُ له بأن يقوم بكل شيءٍ بنفسه ؛ وبخاصةٍ في المدائن المفتوحة، والأمصار الصاعدة بعيداً عن العاصمة. والمعروفُ أنّ الأعراف الفقهية الأولى ظهرت في بيئات القُضاة الأوائل هؤلاء وبذلك فإنها لم تكن بعيدةً عن مجال السلطة السياسية ؛ وبخاصةٍ في المسائل التي كانت تهمها مباشرةً. لكننا نقرأ منذ وقتٍ مبكِّرٍ يعودُ إلى أواخر القرن الأول الهجريّ عن أعراف الشاميين، وأعراف أهل العراق، وأعراف الحجازيين التي تختلف نتيجةً لها أقضيةُ القُضاة رغم وحدة السلطان السياسي آنذاك، ورغم أنّ أمير المؤمنين كان المعيِّنَ لكلّ أولئك.

لذا فإنّ مسألة تأثير السلطة السياسية على الفقه والفقهاء في مرحلة النشوء أكثر تعقيداً مما يبدو لأول وهلة. وما يسري على القُضاة أفراداً؛ يسري عليهم فئاتٍ عندما بدأ تكوُّنُ المذاهب الفقهية. فقد كان بوسع الخلافة أن تدعم هذا المذهب أو ذاك؛ لكن بقاءَ المذهب وانتشاره لم يكن متعلقاً بمدى دعم السلطة السياسية له. ومؤسِّسو المذاهب بالذات لم يكونوا ـ في الغالب ـ ذوي علاقةٍ حسنةٍ بالسلطة المركزية أو الوُلاة في الأمصار التي اشتهروا فيها. بل إنّ بين هؤلاء مَنْ كان في موقع المُعارضة من السلطة القائمة. لذا فإنّ دراسةَ أسباب انتشار مذهب معينٍ واختفاء آخر أو تضاؤله؛ ينبغي أن تأخذ في الاعتبار عوامل أُخرى غير الولاء للسلطة أو المُعارضة لها. من هذه العوامل: طبيعة علاقة صاحب المذهب بالأعراف السائدة في مِصْره، ومدى وعي فقهاء المذهب الأوائل بتميُّزهم ودورهم، ومدى قدرة الجيل الأول على تنشئة جيلٍ ثانٍ وثالثٍ يتابعُ ويستوعب المُحْدَثات في المجالات الاجتماعية والفكرية والسياسية[1]. على أنّ هذا كلّه لا يعني أنّ المذاهب الفقهية نشأت وازدهرت وانتشرت في فراغٍ سياسيٍّ. والمذهبُ الحنفيُّ يمكن أن يشكِّلَ في هذا السياق نموذجاً لإشكاليات علاقات الفقهاء بالسلطة السياسية سلباً وإيجاباً، وتأثير ذلك على طبيعة تطور المذهب، ومصائره الاجتماعية والفكرية.

ينتسبُ الأحنافُ جميعاً إلى أبي حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ ــ ١٥٠هـ) (شيخهمُ الأول). وتذكر المصادر التاريخيةُ أنّ أبا حنيفة لم يكن قريباً من السلطة المركزية لا في أيام الأمويين (٤١ ــ ١٣٢هـ) ولا في أيام العباسيين (وقد عاصر منهم الخليفتين السفّاح ١٣٢ ــ ١٣٦هـ والمنصور ١٣٦ ــ ١٥٩هـ). بل إنّ بعضَ المصادر تمضي أبعدَ من ذلك فتضع أبا حنيفة بين كبار المعارضين للأمويين والعباسيين على حدٍّ سواء. فقد دعم أبو حنيفة تمرُّدَ زيد بن علي بن الحُسين (١٢٢ هـ) على الأمويين، كما شجّع على المشاركة في ثورة محمد النفس الزكية،

(١) J. Schacht, The origins of Muhammedan jurisprudence, Oxford 1967, p. 269ff; ders. Introduction to the Islamic Law, Oxford 1970, p. 49ff; N.J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburg 1964, p. 120ff.

وأخيه إبراهيم (١٤٥هـ)[1]. بيد أنّ هذه المُعارضة، إنْ كانت، سُرعان ما اختفت تماماً. فقد كان أبو حنيفة ما يزالُ حياً عندما ولي تلميذه المعروف زُفَر بن الهُذَيل العنبري (ـ١٥٨هـ) قضاءَ البصرة. ولم يكد يمضي عقدان من السنين على وفاة إمام المذهب حتى كان تلميذه الأشهر أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ـ١٨٢هـ) يلي قضاءَ بغداد. وقد عيَّنه الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) بعد ذلك قاضِياً للقُضاة؛ فكان أولَ مَنْ تولّى هذا المنصب المستحدث وقد بقي فيه حتى وفاته. أمّا «صاحبُ» أبـي حنيفة الآخر المشهور محمد بن الحسن الشيباني (ـ١٨٩هـ) فقد ولي قضاءَ الرقّة ثم الري. وقد عمل حفيد أبـي حنيفة إسماعيل بن حمّاد ابن أبـي حنيفة (ـ٢١٢هـ) قاضياً في مدنٍ مختلفة. ثم صار قاضياً للقضاة شأنه

---

(١) أبو الفرج الأصبهاني: **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٤٦ (انتصاره لزيد بن علي)، ص ٣٦١، ٣٦٤ ـ ٣٦٥، ٣٦٦ ـ ٣٦٧، ٣٦٨ (انتصاره لإبراهيم بن عبد الله بن الحسن). وقارن بالخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، نشرة الخانجي وتصوير دار الكتاب العربـي ببيروت ١٩٧٩، ١٣/٣٨٤ ـ ٣٨٦ فصلً بعنوان: «ذكر ما حُكي عن أبـي حنيفة من رأيه في الخروج على السلطان». ويحاول الملك الأيوبـي المعظّم عيسى (ـ٦٢٤هـ) في رسالةٍ له بعنوان: **السهم المُصيب في كبد الخطيب**، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٣٢م، ص ٦٠ ـ ٦٣، الردّ على فصل الخطيب البغدادي السالف الذكر؛ لكنّ حُججه غير مُقنِعة. ويذكر الموفَّق المكّي (ـ٥٦٨هـ) في **مناقب أبـي حنيفة**، نشر دار الكتاب العربـي ببيروت ١٩٨١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ تأييد أبـي حنيفة لزيد بن علي، ويتجاهل موقفه من ثورة النفس الزكية وأخيه. ويذكر محمد زاهد الكوثري في **تأنيب الخطيب**، نشر دار الكتاب العربـي ببيروت ١٩٨١، ص ١٠٢ ـ ١٠٥ روايات الخطيب البغدادي في أنّ أبا حنيفة كان يرى السيف، والخروجَ على الأئمة؛ فلا يُنكر أكثرها بل يقول: «ومع ما في هذه الأخبار من العلل لا ننكر أنّ مذهب أبـي حنيفة مشهورٌ في قتال الظلمة وأئمة الجور إذا كانت المصلحةُ أغلب في قتالهم كما هو مشروحٌ في كتب المذهب...». ولا نملكُ سيرةً نقديةً حديثةً لأبـي حنيفة حتى الآن. وقارن بعبد الحسين علي أحمد: **موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة الأربعة ومذاهبهم وأثره في الحياة السياسية في الدولة العباسية**، نشر دار قطري بن الفُجاءة بقَطَر ١٩٨٥، ص ٣٢ ـ ١١٠؛ وهي دراسةٌ غير نقدية لكنها تجمعُ كلّ ما قيل في مواقف أبـي حنيفة من الدولتين والثائرين عليهما.

في ذلك شأن أبي يوسف من قبل؛ والحنفيّ الآخر يحيى بن أكثم (ـ٢٤٢هـ) من بعد[١]. ولا شكّ أنّ موقع الأحناف في الدولة ومنها تأثّر بتخلّي المتوكّل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ) عن الاعتزال. إذ ظلّ قسمٌ كبيرٌ من الأصوليين والمتكلمين الأحناف متعاطفاً مع المعتزلة حتى القرن الخامس الهجري[٢]. لكنّ ذلك لم يَحُلْ دون بروز قُضاةٍ من الحنفية بعد منتصف القرن الثالث ببغداد وغيرها.

وقد ترك الجيلان اللذان عملا في الدولة؛ في القضاء، وغيره من المناصب آثاراً عميقةً في المذهب. فعلى المستوى السياسي تناسى الأحناف التُراثَ الثوريَّ لشيخهم أبي حنيفة؛ فصارت الطاعة للسلطان واجباً دينياً في أوساطهم[٣]؛ كما صارت الجماعة متماهيةً مع الدولة في المفهوم. وهكذا صار المصر، والسلطان؛ شرطين لصحة إقامة الجمعة والعيدين عندهم. وفي مجالات الفقه الأخرى؛ غيّرت التجربةُ العملية مع السلطة، وفي القضاء من كثيرٍ من آرائهم ـ فقد صاروا على سبيل المثال مع الوقف بعد أن كان أبو حنيفة ضدّه؛ كما صاروا مع المُزارعة بعد أن كان شيخهم الأول متردداً في إقرارها؛ وحجروا على

(١) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، نشر مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٢، ص ١٧ ـ ١٨، ١٩ ـ ٢٠، ٢٥، ٢٨، ٥٤، ٥٥، ٨١، ٨٧؛ والتميمي: **الطبقات السنية**، تحقيق عبد الفتّاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٠، ١/٢١٨ ـ ٢٢١، ٢٢٥ ـ ٢٢٦. وقد جمع ابن فضل الله العمري في تراجمه للفقهاء الأحناف **بمسالك الأبصار** تراجم الأحناف الذين تولّوا مناصب بالدولة العباسية بين القرنين الثاني والرابع في صعيدٍ واحد؛ قارن بابن فضل الله العمري: **مسالك الأبصار**، تصوير معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت ١٩٨٨، ٦/١٢ ـ ٦١.

(٢) انظر ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٩هـ، ٧/٢٨٧: «وفي سنة ثمانٍ وأربعمائة استتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية فأظهروا الرجوع، وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام...».

(٣) يذكر المعظّم عيسى في السهم المُصيب السالف الذكر، ص ٦٠، إجماعاً عن أبي حنيفة وأصحابه في صيغة عقيدةٍ فيه: «ولا نرى الخروجَ على أئمتنا وولاة أُمورنا وإنْ جاروا علينا، وندعو لهم...».

السفيه الحُرّ البالغ العاقل بينما كان شيخهم الأول لا يرى ذلك أيضاً[١].

ويُهمُّني هنا لفت النظر إلى تطورٍ آخر في المذهب الحنفيّ لاتّصاله بالطرسوسي والمماليك وهما موضوع المقالة. فالمدرسةُ الحنفيةُ لم تَمُتْ ببغداد بعد القرن الثالث؛ لكنّ نهضتها الثانية لم تتمّ في أقطار الدولة العباسية؛ بل في أواسط آسية حيثُ دخلت الحنفيةُ إلى تلك الأصقاع عبر إيران منذ القرن الثالث الهجري؛ وانتشرت بين الشعوب التركية هناك[٢]. وعندما وصل السلاجقةُ إلى شرقنا قبل منتصف القرن الخامس الهجري بقليل؛ اكتشف أحناف بغداد القليلون أنّ هؤلاء حنفيو المذهب سلطاناً ومُقاتلين وقُضاةً وفقهاء[٣]. وقد أسهم فقهاءُ ما وراء النهر بين القرنين الرابع والسابع في إبراز المذهب بحُلَّةٍ جديدةٍ إنْ من حيث الإشكاليات المطروحة؛ وإن من حيث طرائق النظر إلى التراث

(١) أبو يوسف: الآثار، نشر أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد الدكن ١٣٤٧هـ، رقم ٨٥٦ ــ ٨٥٩؛ وأبو يوسف: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، نشر أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ، ص ٤١ ــ ٤٢؛ والطحاوي: المختصر، نشر أبو الوفا الأفغاني، دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٣٧٠هـ، ص٩٧، ١٣٣، ١٣٦ ــ ١٣٧؛ وسبط ابن الجوزي: إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، نشر ناصر العلي الناصر الخليفي، الرياض ١٩٨٧، ص ٣٨١ ــ ٣٨٤؛ ورضوان السيد: المدينة والدولة في الإسلام في: مجلة الأبحاث م ٣٤ (١٩٨٦) ص ٦٧ ــ ٨٥؛ Schacht, Introduction 49-56; Coulson, History 120-143; Johansen, The all-embrancing Town and its Mosques; in ROMM XXXII, 136-161; N. Calder, Friday Prayer and the Juristic Theory; in BSOAS 49 (1986), 35-47.

(٢) انظر محمد محروس عبد اللطيف المدرّس: مشايخ بلخ من الحنفية، نشر وزارة الأوقاف ببغداد ١٩٧٧، ١ ــ ٢؛ وبخاصةٍ الفصلين الخاصّين بانتقال المذهب الحنفي إلى بلخ وانتشاره منها بالمشرق ١/ ١١٠ ــ ١٨٨؛ W. Madelung, The Spread of Maturidism and the Turks; in: Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Variorum Reprints, London 1985, 109-168 a; ders. The Early Murjia in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism; in Religious Schools, 32-39 a.

(٣) d. Krawulsky, Briefe und Reden des Abu Hamid M. al-Ghazzali, Freiburg 1971, 74-78; H. Halm, Der Wezir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur in Wd O VI (1971), 205-233; Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, 1988, pp. 32-38.

العراقي الأول للمدرسة. وفي عصر الطرسوسي؛ في منتصف القرن الثامن الهجري؛ كانت معظم كتب المذهب المعتمدة مستقدَمةً من الشرق؛ من أواسط آسية، وكانت معظم الشروح والتعليقات والحواشي الموضوعة عليها من هناك أيضاً(١).

II

الأحناف والمماليك

عمد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس عام ٦٦٣ هـ إلى تعيين قُضاةٍ أربعةٍ للمذاهب السنية الأربعة بمدينة القاهرة. وحدث الشيءُ نفسه بعد شهورٍ قليلةٍ بسائر مُدُن مصر؛ فالشام. وتذكر المصادر أنّ قاضي قُضاة الشافعيّة المُعيَّن كان ابن بنت الأعَزّ؛ وقاضي قُضاة المالكية شهاب الدين أبو حفص عمر بن عبد الله السبكي؛ وقاضي قضاة الحنفية بدر الدين ابن سلمان؛ وقاضي قُضاة الحنابلة شمس الدين القُدْسي. واختصّ السلطان الشافعية وقاضي قُضاتهم بالنظر في الأوقاف، وأموال الأيتام(٢). وفي المصادر تعليلاتٌ مختلفةٌ ومتناقضةٌ أحياناً لتصرف السلطان هذا ـ ذلك التصرف الذي بقي سائداً حتى العصر العثماني الذي استأثر الأحناف فيه بمفردهم بولاية القضاء. ولا تختلف الدراسات

(١) ينقل الطرسوسيّ في «تحفة الترك» على سبيل المثال عن السرخسي، والكاساني، والأسبيجابي، والمرغيناني، وابن مازه، وخواهر زاده، والبابرتي، والوَبَري. ولا يستشهد إلّا بأقوال محمد بن الحسن الشيباني من العراقيين، ومن كتاب السِيَر بالذات.

(٢) انظر عن تصرف السلطان الظاهر هذا القلقشندي: صبح الأعشى، نشرة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ٣٤/٤، والمقريزي: الخطط، طبعة بالأوفست بمكتبة المثنّى ببغداد عن الطبعة المصرية القديمة، بدون تاريخ، ٢٠٩/٢؛ A. Schimmel, Kalif und Kadi im spätmittelalterhichen Ȃgypten (1942), 30 ff; A. Schimmel, Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period; in IS IV (1965), 353-355. Escovitz, The office of Qâdi al-Qudât; in Cairo under the Bahri Mamlūks, Berlin 1984, 20-40; ders. The Establishment of four Chief Judgeships in the Mamluk Empire, in Jaos 102 (1982), 529-548; J.S. Nielsen, Sultān al-Zāhir Baybars and the Appointment of four Chief Qādis. in SI 60 (1984), 167-176.

الحديثة في المسألة عن المصادر القديمة من حيث الإغراق في التأويل واتهام السلطة المملوكية بالتلاعب بالقضاء. ولكي نفهم أُصول إجراء السلطان الظاهر، وأبعاده؛ علينا أن نُلاحظَ أنه لم يكن جديداً تماماً. فالعباسيون كثيراً ما عينوا بعاصمتهم بغداد من قبلُ لقضاء القُضاة، وللقضاء في جانبي العاصمة رجالاً من شتّى المذاهب[1]. والفاطميون اعتادوا أن يولّوا قاضياً من الشافعية وآخر من المالكية بدمشق والقاهرة ــ بالإضافة لقُضاتهم من رجالات المذهب الاسماعيلي[2]. والنوريون والصلاحيون بنوا مدارس لمختلف المذاهب. وفي عهد الملك الصالح نجم الدين أيّوب بُنيت المدرسة الصالحية التي جمعت بين جنباتها المذاهب السنية الأربعة[3]. الجديد في تصرف السلطان الظاهر تعيينُهُ قُضاةً للمذاهب الأربعة بسائر مُدُن الدولة المملوكية؛ على الرغم من أنّ هذه المذاهب لم تكن على نفس الدرجة من الانتشار بين الناس بمصر والشام. فقد كان الشافعيةُ هم الكثرة الساحقة بمصر والشام؛ مع قلةٍ من المالكية بمصر، وقلّةٍ من الحنابلة بدمشق، وقلةٍ من الحنفية بالقاهرة ودمشق. وقد اقتصر انتشار المذهب الحنفي على رجالات السلطة (= أرباب السيوف) من الترك أيام السلاجقة والنوريين والصلاحيين؛ ثم تزايد عددهم بعض الشيء مع ازدياد موجات الاقتلاع والهجرة باتجاه الشام ومصر مع بدايات الهجمات المغولية على مشرق دار الإسلام. بيد أنّ غلبة الأحناف بين رجالات السلطة ما كانت لتشكّل سبباً لنشر قُضاةٍ منهم في سائر أنحاء الدولة؛ ذلك أنه كان يمكنُ

(١) قارن على سبيل المثال بابن الجوزي: المنتظَم ٢٦٦/٧، ٩١/٨، ١١٩، ٢٨٧ (عن القضاة الأحناف)، والمنتظم ٢٦٥/٨ ــ ٢٧٠ (عن القضاة الشافعية). ولم يلِ القضاء من المالكية ببغداد غير القاضي عبد الوهّاب (ــ ٤٢٢هـ)؛ قارن بمقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٧ ــ ٦٢. وانظر عن الحنابلة ببغداد؛ H. Laoust: Le Hanbalism sous le Califat de Bagdad; in REI (1959), 67-128.

(٢) Ira Lapidus, Ayyūbid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo; in Colloque International sur l'histoire du Caire (1970), 279-286; Escovitz, The office of Qâdi al-Qudât; op. cit. 22-24.

(٣) المقريزي: الخطط ٣٧٤/٢.

تعيينُ قُضاة العسكر من بينهم فيتحقَّق بذلك الغرضُ؛ لو أنه كان الفصل في الخصومات بين أتباع المذهب من جانب قُضاةٍ منهم[١]. من جهةٍ ثانيةٍ فإنه لم يكن بالشام من المالكية غير بضعة أفرادٍ من أصلٍ مصريٍّ أو مغربـي؛ وكان الحنابلةُ موجودين بحيٍّ واحد من أحياء دمشق[٢] ــ ومـع ذلك فقد ولّى السلطانُ قُضاةً منهم بسائر مُدُن الشام. لذا فلا يمكن القول إنّ تعيينُ قُضاةٍ من المذاهب الأربعة في سائر نواحي الدولة سببُهُ حاجةُ الناس إلى ذلك ــ مـع أنّ الناسَ أفادوا من ذلك ولا شكّ. وفي الوقت نفسه؛ فإن تعليل المصادر لهذا الإجراء بانزعاج بعض أُمراء المماليك بالقاهرة من صلابة القاضي الشافعي لا يشكِّلُ سبباً كافياً إذ كان بإمكان السلطان عزل القاضي، والمجيء بآخر أكثر تجاوباً وخضوعاً. على أنّ ما يجعلُ هذا التعليل غير مقبول بتاتاً الإبقاء على القاضي المشكوّ منه؛ أعني ابن بنت الأعزّ؛ في منصبه في التعيينات الجديـدة؛ بل واختصاصه بصلاحياتٍ قدّمته على الآخرين كما سبق أن ذكرتُ. وهكذا يكونُ علينا أن نبحثَ عن أُصول هذا التنظيم في سياقٍ أوسـع يتّصل بطبيعة السلطة المملوكية، وفهمها لذاتها ودورها في دار الإسلام والعالم. ففي العام ٩٥٩ هـ بعد مُضِيّ سنواتٍ ثلاثٍ على سقوط الخلافة العباسية ببغداد على يد المغول؛ ألجأَ المماليكُ بالقاهرة رجلاً من سُلالة بني العبّاس، واعترفوا به أميراً للمؤمنين مقرّه القاهرة. ويكشفُ هذا التصرُّف عن وعيٍ بالتاريخ، وبالأمّة؛ يعتبـر دار الإسلام وحدةً واحدةً، وأمته أمةً واحدةً مستمرةً في التاريـخ والحاضر رمزُها الخليفةُ العبّاسيُّ أميرُ المؤمنين الذي تتطلـع إليه أبصارُ المسلمين في العالم كلّه: «فلمّا تمت البيـعة قلّد الإمامُ المستنصر بالله السلطانَ الملكَ الـظاهرَ البـلادَ

---

(١) قارن عن قاضي العسكر؛ القلقشندي: صبـح الأعشى ٦٣/٤؛ Escovitz; op. cit. 187-189. ومـع ذلك فإنّ الطرسوسي يشكو في تحفة الترك ق ٢٦ أ ــ ٢٦ ب من أنّ السلاطين كثيراً ما عينوا الشافعية في قضاء العسكر مـع أنّ الشافعية لا يقبلون شهادة الجند!.

(٢) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر، تحقيق عبد العزيـز الخُويـطر، الريـاض ١٩٧٦، ص ٩٩ ــ ١١٢؛ والمقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة ١٩٥٦، ٤٥٦/٢/١؛ Schimmel, Kalif und Kadi; op. cit. 20ff; Ayalon, Studies on the Transfer of the Abbasid Caliphate; in Arabica VII (1960), 41-49.

الإسلامية وما ينضافُ إليها، وما سيفتَحُه الله على يديه من بلاد الكفّار . . . »[١] . وخاطبه في العهد الذي كلّفه به قائلاً[٢]: « . . وبكَ صانَ الله حِمى الإسلام من أن يُبْتَذَلَ، وبعزمِكَ حفظ الله على المسلمين نظامَ هذه الدُوَل». لقد تحوّلت القاهرة مقرّ السلطة المملوكية بعد موقعة عين جالوت ضدّ التتار عام ٦٥٨ هـ وانتقال الخلافة العباسية إليها عام ٦٥٩ هـ إلى عاصمةٍ لدار الإسلام[٣] ، وصار السلطان المملوكي سلطاناً للإسلام والمسلمين»[٤] : «فتماسَكَ . . رَمَقُ الإسلام، وبقيت بقية الدين. ولولاها لا نصدع شعب الأمّة، ووهى عمودُ المِلّة، ووصلت خيلُ عبدة الشمس إلى أقصى المغارب . . ». وهذا الفهم السياسي / الديني للذات والدَور في مواجهة الصليبيين والتتار من جهة، وإعادة الخلافة العبّاسيّة الجامعة من جهةٍ ثانية هو الذي كان وراء تعيين القُضاة الأربعة بسائر أنحاء المملكة. فمنذ القرن الرابع الهجريّ صارت المذاهبُ الأربعةُ ممثّلةً للإسلام السنّيّ كلّه على المستوى الشعبي. وفي أوقات الأزمات، وتفاقم التحديات؛ كانت هذه المذاهب مراكز للتضامن والفعالية الفكرية والاجتماعية. وبخاصّةٍ أنّ شيوخ المذاهب وفقهاءَها صاروا الحُماةَ للشريعة، والمولجين بتأويلها، وتمثيلها في المجتمع والدولة[٥] . وقد كسب المماليكُ تأييد النُخَب السياسية لمواجهة التحديات العسكرية، واحتضان الخلافة العباسية؛ فكان من المنطقيّ ــ وهذا فهمهم لدورهم في دار الإسلام ــ أن يتّجهوا لكسْب النخبة الدينية، والفئات الشعبية باحتضان المذاهب الأربعة فيعني ذلك احتضاناً للإسلام السنّيّ كلّه، وعلى المستويات كافّة. ولأنّ الشافعية

(١) المقريزي: السلوك ١/٢/٤٥٠.

(٢) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر، مصدر سابق، ص ١٠٧ ــ ١٠٨.

(٣) يقول العمري في مسالك الأبصار، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، بيروت ١٩٨٦، ص ٩٦: «مملكة مصر والشام والحجاز وتلك عمود الإسلام، وفُسطاط الدين».

(٤) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار، تحقيق Klaus Lech، ويسبادن ١٩٦٨، ص ٧ ــ ١٠.

(٥) Lapidus, Ayyūbid Religious Policy; op. cit. 280-284; ders. Muslim Cities and Islamic Societies; in Middle Eastern Cities, ed. I. Lapidus 1969, 60-69; H. Halm, Die Ausbreitung der Shafütischen Rechtsschule. Wiesbaden 1974, 23-31; R. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge / Mass 1972, 11-16.

كانوا كثرةً كاثرةً بين الناس؛ فقد احتفظ لهم المماليك ببعض الامتيازات من بين قُضاة القُضاة الأربعة. على أنّ هذه المجالات التي آختصُّوهم بها كانت مُفيدةً لهم أيضاً كما سنرى فيما بعد.

وقد بدا لأول وهلةٍ أنّ الحنابلة ثم الحنفية كانوا أكبر المستفيدين من إجراء السلطان إذا لاحظْنا ضآلة أعداد أتباع المذهبين بمصر والشام. لكنّ الأحناف لم يرضوا تماماً بذلك؛ إذ كانوا يطمحون لأكثر منه بالنظر إلى أنّ المماليك (= أرباب السيوف) كانوا كلّهم منهم تقريباً. وتضارُب المصالح هذا بين رجالات المذاهب الأربعة، وصراعهم على المناصب، وعلى الاستئثار بالدولة[١]؛ هو السياق الذي كتب فيه الطرسوسيُّ الحنفيُّ رسالته[٢]: «تحفة التُّرْك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك» حوالي منتصف القرن الثامن الهجري. فهو يُحاولُ إقناع السلطان المملوكي بتحويل المذهب الحنفي إلى «قانون» للدولة، وإهمال المذاهب الأخرى ــ باعتبار أنّ المماليك أحنافٌ، وأنّ المذهب الحنفيّ هو الأوفَقُ للسلطة والسلطان.

(١) يبدو أنّ الشافعية لم يكونوا راضين أيضاً عن مشاركة القضاة الآخرين لهم ــ إذ يذكر أبو حامد القدسي الشافعي في مخطوطته: **دول الإسلام الشريفة البهيّة** حُلُماً رُئي فيه السلطان الظاهر بيبرس بعد وفاته، وسُئل عن منزلته عند الله عز وجلّ فقال إنه حُوسِبَ حساباً شديداً على تعديده لقضاة القضاة (أدينُ برؤية المخطوطة للأستاذ U. Haarmann أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة فرايبورغ بألمانيا الاتحادية).

(٢) استعملتُ في هذه الدراسة عن الطرسوسي و«تحفة الترك» مخطوطةً واحدةً للكتاب (Berlin, Nu. 5614) الورقات ١٥ ــ ٤٥. وهي جزءٌ من مجموع يضمُّ بالإضافة للتحفة كتباً أُخرى. ويورد الطرسوسي رسالةً له عن الجامع الأموي ضمن التحفة. والمخطوطة غير مؤرّخة؛ وهي بخطٍّ نسخيٍّ قديم. لكن يغلب على الظن أنه ليس خطّ المؤلّف لكثرة الأخطاء التي فيها. ويذكر الزركلي في الأعلام ١/٤٥ ــ ٤٦ مخطوطة ثانية للكتاب بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوّرة (فقه حنفي ــ رقم ٨٣). وقد نشرت G.L. Guellil فصولاً من كتاب **الإعلام** للطرسوسي، وقدّمت بمقدمةٍ عن الطرسوسي وكتبه لكنها لم تعرف «تحفة الترك» هذه؛ G.L. Guellil, Damaszener Akten des 8/14 Jahrhunderts nach at-Ṭarsūsī's K. al-I'lām, Bamberg, 1985.

III

الطرسوسي و«تحفة الترك»

هو نجمُ الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد الطرسوسي. وُلد بدمشق عام ٧٢٠ هـ وقد تولّى والدُهُ عماد الدين علي نيابة قضاء الحنفية بدمشق منذ العام ٧٢٢ هـ وعندما توفّي قاضي القُضاة الحنفي صدر الدين البصروي عام ٧٢٧ هـ صار عماد الدين قاضياً للقُضاة. وفي مطالع الأربعينات جعل عمادُ الدين ابنَهُ نجم الدين نائباً له، ثم تنازلَ له عن قضاء القُضاة عام ٧٤٦هـ فاحتفظ نجمُ الدين بمنصب قاضي قُضاة الأحناف بدمشق حتى وفاته عام ٧٥٨هـ. وتذكر كتب التراجم الحنفية لعماد الدين الطرسوسي أحد عشر مؤلفاً؛ منها اثنان في العقيدة والتراجم، والباقي في مسائل فقهية تفصيلية شغلته ــ فيما يبدو ــ في تجربته اليومية نائباً لقاضي القُضاة، ثم قاضياً للقُضاة في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ ــ ٧٤١هـ) وعهود أبنائه؛ وبخاصة السلطان الناصر حسن الذي كتب الطرسوسي ــ في الغالب ــ رسالتَهُ «تحفة التُرك» في عهده[1].

رتّب عماد الدين الرسالة على شكل النوع الأدبيّ المعروف بـ «مرايا الأمراء» أو «نصائح الملوك»؛ لكنّ القضايا التفصيلية التي عالجها فيها فقهيةٌ بحتة. وقد رمى من ورائها إلى إقناع السلطان المملوكي ــ كما ذكرت ــ بأنّ

(١) انظر عنه ابن تغري بردي: **المنهل الصافي**، تحقيق محمد محمد أمين، القاهرة ١٩٨٤، ١/ ١٢٩ ــ ١٣٠؛ وابن حجر: **الدرر الكامنة**، تحقيق محمد سيّد جاد الحقّ، القاهرة ١٩٦٦، ١/ ٤٤ ــ ٤٥؛ والنعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، دمشق ١٩٤٨، ١/ ٦٢٣؛ وابن قطلوبغا: **تاج التراجم**، مصدر سابق؛ ص ٤؛ والقرشي: الجواهر المضيّة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٨، ١/ ٨١؛ والتميمي: الطبقات السنية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٠، ١/ ٢٤٦ ــ ٢٤٨؛ وابن طولون: قضاة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق ١٩٥٦، ص ١٩٨ ــ ١٩٩. وعلى الورقة الأولى من المخطوطة التي استعملتُها ملاحظة قصيرةٌ عنه هذا نصُّها: «كتاب تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك. من مؤلّفات القاضي العلاّمة المعروف =

المذهبَ الحنفيّ هو الأقربُ للشريعة؛ والأوفَق للسلطان. وتنقسمُ الرسالةُ إلى اثني عشر فصلاً هي(١):

١ ــ «في بيان(شرعية) سلطنة التُرك، ولا يُشترط أن يكون السلطان مجتهداً ولا قُرشياً، وذِكْر مذهب الشافعيّ في هذا الفصل في ذلك كلّه، ويندرجُ في هذا الفصل مذهبُ أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه أوفقُ للتُرك من مذهب الشافعي».

٢ ــ «في جواز التقليد منهم عندنا خلافاً للشافعي».

٣ ــ «في الجواب عن القصص أنه أنواعٌ. ويندرجُ فيه اعتبارُ أحوال من تُفوّضُ إليه ولايةٌ من الولايات مثل نيابة السلطنة وولاية الوزارة والقضاء، وولاية الشُرَط إلى غير ذلك؛ وكيفيةُ كلّ ولايةٍ بحسبها».

٤ ــ «في كشف أحوال الوُلاة والدواوين، وما يُفعل بالواحد منهم إذا ظهرت منه خيانة».

٥ ــ «في الكشف عن أحوال القُضاة ونوّابهم، وبيان ما يستحقُّهُ الخائنُ منهم».

٦ ــ «في النظر في أحوال الرعية، والأوقاف، وجهات البرّ».

٧ ــ «في النظر (في) أمر الجسور والقلاع والمساجد والثغور، وجميع ما يتعلّقُ بمصالح، وكسوة الكعبة، وإصلاح طريق الحاجّ».

٨ ــ «في صرف أموال بيت المال على اختلاف أنواعها وبيان مصارفها».

= بابن الطرسوسي الحنفي مواهب الرحمن. قال: وهذا الكتاب من حقّه أن يُكتب بالذهب لأنّ فيه علوماً وفوائد وهو من الذخائر النفيسة. وله أيضاً: كتاب الوسائل إلى تحرير المسائل وهو كتابٌ نفيس. وله أيضاً: النور اللامع...». أمّا كتبه فهي: رفع الكلفة عن الإخوان فيما قُدّم فيه القياس على الاستحسان، ومناسك الحجّ، والاختلافات الواقعة في المصنفات، ومحظورات الإحرام، والإشارات في ضبط المشكلات، والفتاوى في الفقه، والإعلام في مصطلح الشهود والحكّام، والفوائد المنظومة في الفقه. أمّا رسالته: النور اللامع فقد اقتبسها في تحفة الترك على الورقات ٢٩ ب ـ٣١ب. وقد ذكرت Guellil في أطروحتها السالفة الذكر أنّ هناك ورقات قليلة من النور اللامع ببرلين رقم ٦٠٧٨ غير كاملة. والحقيقة أنّ هذه هي الرسالة كلّها، وتدور حول أوقاف الجامع الأموي، والطريقة الشرعية في إدارته وإدارتها.

(١) تحفة الترك ق ١٦ ب ــ ١٧أ.

٩ ـ «في الأموال التي تُؤخَذُ مصادرةً، وبيان وَجْه أخذها، ومن يستحقُّ أن تُؤخَذَ منه، وبيان صَرْفها».

١٠ ـ «في هدايا أهل الحرب للسلطان والأمراء وهدايا السلطان لهم».

١١ ـ «في ذكر أحكام البُغاة والخوارج على السلطان».

١٢ ـ «في الجهاد وقسمة الغنائم».

سبق أن ذكرْتُ أنّ الطرسوسيّ نظّم رسالتَهُ من حيث الشكل على نهج كتب نصائح الملوك. أمّا في المضمون فهناك مشابه من ثلاثة أجناسٍ أدبيةٍ أخرى هي: كتب الأحكام السلطانية، وكتب اختلاف الفقهاء، وكتب الإصلاح السياسي والديني التي عُرفت في العصر المملوكي. فليست الرسالةُ في الحقيقة «نصيحةً للسلطان» وإن ادّعى الطرسوسيُّ ذلك؛ لأنّ المؤلِّف لا يعرضُ سياساتٍ عمليةً تخدم السلطان واستمراره شأن كتب «مرايا الأمراء»؛ بل يخوضُ صراعاً عنيفاً ضدّ الشافعيّة بالذات الذين كانوا يتقدمون الأحناف في المرتبة في الدولة. كما أنه لا يمكنُ اعتبارُها من مؤلَّفات الأحكام السلطانية شأن كتاب مُعاصره ابن جماعة (ـ ٧٣٣هـ) «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»؛ لأنها لا تعرضُ تصوراً شاملاً لنظرية الدولة، ومؤسَّساتها التقليدية من وجهة نظرٍ فقهية. وهي تذكّرنا أكثر ولا شكّ بكتب الإصلاح التي عُرفت في العصر المملوكي وإنْ لم تستوف شروطها. وأولُ ما يخطُرُ بالبال في هذا الصدد رسالتا ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وتاج الدين السبكي الشافعي (ـ ٧٧٢هـ) «مُعيد النعم ومُبيد النقم». لكنّ هذا الانطباع سرعان ما يتضاءَلُ عند المُضيّ مع الطرسوسي في جدلياته ضدّ الشافعيّة ليترسَّخ الانطباعُ بأنها من كتب الاختلاف الفقهيّ رغم استمرار الأهداف الجانبية الأخرى: النصح للسلطان، والدعوة للإصلاح، ومُحاولة الانخراط في تقليد مؤلَّفات الفقهاء في الأحكام السلطانية.

* * *

يقول الزبيدي: إذا أُطلق أهل السنة والجماعة فالمُرادُ بهم الأشاعرة

والماتريدية[١]. ويقول تاج الدين السبكي الشافعي (ـ٧٧٢هـ) في «مُعيد النعم»[٢]: «وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة يدٌ واحدةٌ في العقائد ـ كلّهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري لا يحيد عنها إلا رعاعٌ من الحنفيـة والشافعية لحقوا بأهل الاعتزال، ورعاع من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم. . .». أمّا اعترافُ الزبيدي بالآخرين فهو غيرُ مشروطٍ هنا؛ لكنّ الزبيدي والأحناف هم الذين كانوا في موضـع الاتّهام. ورغم أنّ اعتراف السبكيّ مشروطٌ؛ فإنه ما جاء إلّا بعد أجيالٍ من الصراع والجدل بين فقهاء ومتكلّمي أهل السنة. فمُعاصرو أبـي حنيفة وتلامذته من أصحاب الحديث والمالكية والشافعية ما كانوا يرون أنهم من «أهل السنة والجماعة» لعدة أسباب: اختلافُهُم معهم حول مفهوم الإيمان، وتطرُّفُهُم (أي الأحناف) في الأخذ بالرأي على حساب الآثار، وصيرورة كثيرٍ منهم إلى الاعتزال في العقيدة، واقترابهم أكثر من الضـروريّ من السلطة والسلطان. ثم تبلور اتّجاهٌ عقديٌّ سلفيٌّ حنفي بمصر والشام مطالـع القرن الرابـع بدا في عقيدة الطحاوي (ـ ٣٢١هـ) الحنفي، وظهر التُّرْكُ في القرن الخامس الهجريّ حُماةً للإسلام السُّنّي من أقصى المشرق وحتى الشام ومصر وآسية الصغرى؛ وكانوا شديدي التعصُّب للأحناف فانتهى الجدلُ العقديُّ حول سُنِيّة الأحناف؛ وتركّز النزاعُ في المسائل الفقهية التفصيلية. يبدو ذلك في رسالة إمام الحرمين الجويني الشافعي (ـ ٤٨٣هـ) في نُصرة الشافعية على الأحناف؛ وفي مؤلَّفات سِبط ابن الجوزي الحنفي (ـ ٦٥٤هـ) في الانتصار للأحناف على الشافعية[٣]. ويُمكنُ اعتبارُ رسالة الطرسوسيّ هذه متـابعةً

(١) الزبيدي: إتحافُ السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، طبعة بيروت المصوّرة، بدون تاريـخ، ٦/٢.

(٢) تاج الدين السبكي: مُعيد النعم ومُبيد النقم، نشرة محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ١٩٤٨، ص ٧٥.

(٣) لإمام الحرمين الجويني رسالةٌ صغيرةٌ عنيفةٌ في مُجادلة الأحناف عنوانها: مُغيث الخلق في ترجيـح القول الحقّ، نشرة القاهرة ١٩٣٤. أمّا سبط ابن الجوزي فقد كتب ثلاثة كتبٍ =

للجدل الفقهيّ بين الطرفين؛ مع أمرين جديدين بارزين أولهما مصيرُ الأحناف هنا إلى الهجوم بعد أن كانوا دائماً في مواقع دفاعية؛ لا لشيءٍ إلّا لأنّ رجالات السلطة منذ ظهور السلاجقة كانوا أحنافاً فيما عدا صلاح الدين الأيوبيّ الذي كان شافعيّ المذهب. وثانيهما بروز فكرة تحويل المذهب إلى قانونٍ يسودُ الدولة بينما كان الجدلُ السابقُ فقهياً وتفصيلياً ومحدودَ الأهداف. وهناك إشاراتٌ إلى ميولٍ شافعيةٍ لدى السلطان الناصر حسن بن محمد بن قلاوون ربما كانت بين أسباب إثارة الأحناف، ودفعت إلى هجومٍ كهجوم الطرسوسي. إذ لم يكن وحيداً في ذلك؛ بل إنّ الأمير صرغتمش الناصري (ـ ٦٥٩هـ) طلب من قاضي قضاة الحنفية بمصر سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (ـ ٧٧٣هـ) الردّ على كتابٍ كان فخر الدين الرازي (ـ ٦٠٦هـ) قد ألّفه ضدّ الحنفية؛ فقام السراج بترجمة الكتاب عن الفارسية، وردَّ عليه مسألةً مسألةً في رسالةٍ بعنوان: «الغُرّة المُنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة»، وذلك كلّه في الفترة التي كتب فيها الطرسوسي على ما يبدو.

IV
قضايا الجَدَل والصراع

يبدأُ الطرسوسيُّ رسالته على طريقة أصحاب كتب نصائح الملوك فيقول إنّ هدفه من وراء عمله كلّه[1]: «بذل النصيحة (للسلطان) بقدر الإمكان»؛

= في مُجادلة المذاهب الأخرى وبخاصة الشافعية، هي: الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح، وإيثار الإنصاف في مسائل الخلاف، والانتصار لإمام أئمة الأمصار. وللزمخشري المشهور (ـ ٥٣٨هـ) كتابٌ اسمه رؤوس المسائل عن المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية. والزمخشري حنفي لكنه شديد الهدوء والموضوعية بحيث يمكن القول إنّ كتابه هو في اختلاف العلماء، وليس في جدل الشافعية مع الحنفية أو العكس. وللغزالي (ـ ٥٠٥هـ) هجومٌ عنيفٌ على الحنفية في آخر كتابه المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٠، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٤.

(١) تحفة الترك ق ١٦ أ.

«فإنّ الله جعل حفظ نظام الأنام بالسلطان، وأدام له الأيام بالقبول في الشريعة والإحسان»؛ «ولم أقصد بذلك سوى القيام بهذا الواجب، وحِفْظ نظام المُلْك». لكنه بعد إيضاح الفصُول التي كسر عليها أُطروحَته ينطلق مباشرةً للهجوم على الشافعية؛ وفي مسألةٍ شديدة الحساسية هي مسألة شرعية السلطة المملوكية. يذكر الطرسوسيُ أنّ أبا حنيفة وأصحابَهُ لا يشترطون في صحة تولية السلطان[1] : «أن يكونَ قرشياً ولا مجتهداً ولا عَدْلاً. بل يجوز التقليد (عندهم) من السلطان العادل والجائر . . .». بعد هذا يدّعي الطرسوسيُ أنّ الشافعية لا يقولون بشرعية السلطنة المملوكية في الحقيقة لأنهم يشترطون في متولّي السلطة شروطاً لا تتوافر في التُرْك والمماليك: «وقال الشافعيُ ــ فيما نقل الرافعيُ عنه في كتاب الجنايات الموجبة للعقوبات ــ : شروطُ الإمام أن يكونَ مكلَّفاً مسلماً حراً مجتهداً شجاعاً سميعاً بصيراً ناطقاً قرشياً. . . وقال الماورديُّ في الأحكام السلطانية . . . وإنما أصل الإمامة التحلّي بالشروط المعتبرة السبعة . . العدالة بشروطها . . . والعلم المؤدّي إلى الاجتهاد . . . وسلامة الحواسّ والأعضاء . . . وصحة الرأي . . . والشجاعة . . . والنسب وهو أن يكون قرشياً . . . وقال النوويُ في الروضة: ويُشترط للإمام كونه مسلماً مكلَّفاً عدلاً حراً ذكراً قرشياً مجتهداً شجاعاً . . .»[2]. ويختمُ الطرسوسيُ هذه الفقرة الخطرة بالنتيجة المنتظرة: «فهذه عباراتُ الشافعية في هذه الكتب التي نقلنا (منها) المسألة. وكلُّهُم شرطوا أن يكونَ السلطان مجتهداً قرشياً. وهذا لا يوجَدُ في الترك ولا في العجم فلا تصحُّ سلطنة التُرْك عندهم. . .»؛ وهذا أمرٌ سيِّءٌ لما فيه «من الإيذاء للسلطان بصرف الرعية عنه . .». والشافعيةُ إذ يُسيئون للسلطان بإنكار شرعيته عليه ــ فيما يزعم الطرسوسي ــ ؛ يسيئون إلى أنفسهم

(١) تحفة الترك ق ١٧ أ.

(٢) يذكر الطرسوسي رأي الشافعي الوارد في كتاب الأمّ، نشرة مصوَّرة بدار الشعب بالقاهرة عن طبعة بولاق، بدون تاريخ، ١٤٣/١ ــ ١٤٤ ورأي النووي عن روضة الطالبين له، نشرة المكتب الإسلامي ببيروت ودمشق، بدون تاريخ، ٤٢/١٠. ورأي الماوردي عن الأحكام السلطانية له، نشرة Bonn 1853, Enger، ص ٥ ــ ٦.

أيضاً إذ يقبلون الولاية منه والتعاوُنَ معه[١] : «لأنّ مَنْ لا يصلُحُ أن يكونَ سلطاناً كيف يصحُّ التقلُّدُ منه»!.

والحقُّ أنه لا يمكن فهمُ دعاوى الطرسوسي هذه أو هضمها بسهولة. لأنّ الشافعيّة؛ بل وجمهور الفقهاء حتى أيّامه لم يتنازلوا عن شرط القرشية بالنسبة للخليفة أمير المؤمنين؛ وليس بالنسبة للسلطان. والنصوصُ التي ذكرها عنهم تنصُّ بصراحةٍ على أنّ المقصود الإمامة والإمام ـ والمماليكُ لم يكونوا أمراءَ للمؤمنين؛ بل سلاطين كلَّفهم الخليفة العباسيُّ الذي احتضنوه بالقاهرة؛ بتولّي إدارة الدولة الإسلامية باسمه. والماورديُّ الذي يذكُرُهُ الطرسوسي كحجةٍ على الشافعية هو واضعُ نظرية «الدولة السلطانية» من خلال «إمارة الاستيلاء» التي ذكرها في **الأحكام السلطانية**، والتي تعني[٢] : «أن يستولي الأمير بالقوة على بلادٍ يقلّده الخليفةُ إمارتها، ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها ...». وقد عَلَّلَ الماورديُّ أسباب المصير إلى قبول هذا السلطان شبه المطلق رغم وجود الخليفة بما في ذلك «من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية»، و«حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة»، و«اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون المسلمون يداً على مَنْ سِواهُم»[٣]. لذا فإنّ دعوى الطرسوسي تتضمن مُغالطةً مكشوفةً ألجأهُ إليها الإمعان في الجدل مع الشافعية.

وهناك مسائل أخرى ذات طبيعةٍ سياسيةٍ يُجادلُ فيها الطرسوسي الشافعية، ويعتبر مذهبه أقرب لمصالح الدولة والسلطان. من هذه المسائل قضية صلاة الجمعة والعيدين. فالأحناف ـ حسب الطرسوسي ـ لا يجيزون الجمعة والعيدين إلا بحضور السلطان أو نائبه أو إذنه. بينما يجيز الشافعية كلّ ذلك بدون السلطان أو إذنه[٤]. وهذه القضيةُ صحيحةٌ في الأساس. فالأحنافُ

---

(١) تحفة الترك ق ١٧ ب.

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية؛ مصدر سابق، ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٤) تحفة الترك ق ١٨ أ ـ ١٨ ب. وقارن برأي الحنفية وتعليلاته في مختصر الطحاوي ص ٣٥، والمبسوط ٢/٢٥، وبدائع الصنائع، نشرة مصر ١٣٧٧هـ، ٢/٦٦٤. وانظر =

يشترطون المصر، والسلطان للجمعة والعيدين؛ بينما لا يشترط الشافعيةُ ذلك. لكنّ هذا كلّه يتّصل بالأفهام المختلفة في المذهبين لمعنى المدينة والمصر، وعلاقة صلاة الجمعة والجماعة بالسلطان السياسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة؛ وليس المقصودُ بذلك معارضة السلاطين أو الخروج على الدولة. فالقضيةُ بينهم في الحقيقة هي قضيةُ علاقة الشريعة بالسياسة؛ وهي قضيةٌ سبق أن ألمحنا إليها[1] عند عرض تطور المذهب في عهدي الجيل الثاني والثالث من أجيال الحنفية. ومحمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ــ ٢٠٤هـ) مؤسّس المذهب عاش في حقبة سطوة الأحناف لحسن علاقاتهم بهارون الرشيد، والمأمون؛ وهي حقبةٌ كان فيها الصراعُ على أشدّه بين أصحاب الحديث، والسلطة السياسية. ولذا تنفصل الشريعة عن السياسة بشكلٍ أوضح لدى الشافعية والحنابلة مقارنةً باتجاه الحنفية. ويمكن إيضاحُ ذلك بمَثلِ الزكاة التي انفصلت في وقتٍ مبكر عن مجال عمل الدولة في وعي المسلمين وتصرُّفاتهم استناداً إلى الفصل بين «الأموال الظاهرة»، والممتلكات الأخرى. فمن المعروف أنّ أبا بكر الصّدّيق (١١ ــ ١٣هـ) قاتل العرَب بعد وفاة الرسول صلواتُ الله وسلامُهُ عليه لفصلهم الصلاةَ عن الزكاة؛ أي لإبائهم أداءَ الزكاة للسلطة الإسلامية بالمدينة المنورة. بيد أنّ عثمان بن عفّان الخليفة الراشديّ الثالث (٢٣ ــ ٣٥هـ) أوكل إلى الناس أداءَ زكواتهم؛ أي أنه اعتبر الزكاة فرضاً فردياً مثل الصلاة الأفرادُ هم المُولَجون بأدائها بالطريقة والوقت الذي يختارون، والتبعة عليهم أمام الله سبحانه وليس أمام السلطة السياسية. بيد أنّ السلطات بعد عثمان لم تقرّ دائماً بذلك، وكانت تُصِرُّ على حقها كخلافةٍ عن النبوة في استيداء الزكاة من الأفراد عن الأموال الظاهرة على الأقلّ. والشافعيةُ ممن يصِرُّون على شعائرية الزكاة، أي على دخولها في مفهوم الدين والشريعة الشاملة؛ فهي فرضٌ ذو طبيعةٍ شعائريةٍ لا علاقة للسلطان السياسيّ به إلّا من

= رأي الشافعية في الأم ١/١٩٢، ومنهاج الطالبين للنووي، نشرة مصر ١٣٢٥هـ، ص ٢١.

(١) قارن بمقالتي بمجلة الاجتهاد، العدد الثاني، شتاء ١٩٨٩، بعنوان: التدوين والفقه والدولة، ص ٩٩ ــ ١٠٧.

حيث كونُهُ واسطةً إداريةً لإيصال الحقّ إلى مستحقّه وعند الضرورة، وليس في كلّ الأحوال. والطرسوسيُّ يلتقطُ هذا الفهمَ ليفسِدَ ما بينهم وبين الدولة فيقول[١] : «إذا كان للرجل سوائم (أي أموال ظاهرة) وحالَ عليها الحولُ، وأدّى صاحبُها زكاتها ـ قال أبو حنيفة: للسلطان أن يأخذ زكاتها ثانيةً، ويفرّقها للفقراء. وقال الشافعي: ليس للسلطان ذلك». ويعلّق الطرسوسيُّ: «وهو افتئاتٌ على السلطان أيضاً **فإنّ حقّ القبض في الأموال الظاهرة له لا إلى أصحاب الأموال**». بيد أنّ هذا الفَصْلَ الذي يجعلُ ما يُعتَبر شعائرياً أو دينياً بحتاً بمنأى عن مجال السيطرة السياسية؛ ليس واضح الحدود في المسائل الأخرى غير الشعائرية. وكمثلٍ على ذلك يحسنُ هنا إيراد قضيةٍ خلافيةٍ أوردها الطرسوسيّ في معرض جدله مع الشافعية بحسبانها دليلاً أيضاً على قُرب الأحناف من الدولة، وبُعْد الشافعية عنها؛ وهي قضيّة الضرائب الخاصّة أو الطارئة. يقول الطرسوسي[٢] : «إنّ السلطان إذا احتاج إلى تقوية الجيش يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم . . .»؛ والشافعيةُ لا يرون حِلّ ذلك ولا ضرورته ـ بينما عرف المذهب الحنفيُّ اجتهاداتٍ تُجيزُ ذلك منذ القرن الخامس الهجري؛ يقول أبو جعفر البلخي الحنفي[٣] : «ما يضربُ السلطان على الرعية مصلحةً لهم يصيرُ ديناً واجباً وحقاً مستحقاً . . .». والمعروفُ عن فقيهين كبيرين من فقهاء الشافعيّة هما عز الدين ابن عبد السلام، وابن دقيق العيد أنهما لم يجيزا للسلطانين سيف الدين قُطُز، والناصر محمد بن قلاوون فرضَ ضرائب خاصة من أجل مُجاهدة التتار[٤] .

واختلافُ المفهوم، وليس الاختلاف مع الدولة هو الذي يوضّح مواقف الشافعيّة من قضايا الأرض المفتوحة، وإحياء الموات، والأرض الخراب ـ والتي

(١) تحفة الترك ق ١٨ أ. وانظر رأي الشافعية في النووي: منهاج الطالبين، القاهرة ١٣٢٥هـ، ص ٣٠.

(٢) تحفة الترك ق ١٩ ب.

(٣) ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص ٨٥.

(٤) محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك، القاهرة ١٩٤٧، ٢/١/١٠٤.

اعتبرها الطرسوسي أدلّةً على موقفٍ سلبيٍّ من الدولة. يقول الطرسوسي[١]: «... إن السلطان إذا فتح بلدةً من بلاد الكفّار فأراد أن يمنَّ عليهم ويُقِرّهم على أملاكهم، ويضع الجزية على رؤوسهم، ولا يقسمها بين الأجناد ـ قال أبو حنيفة: له أن يفعل سواء رضي الجند أو لم يرضوا. وقال الشافعيُّ: ليس له ذلك إلّا برضا الجند وعليه أن يقسمها بين الغانمين ...». يتجلّى الاختلافُ المفهوميُّ هنا في فهم كلٍّ من الشافعية والحنفية لقضية الجهاد والفتح. ذلك أنّ الأحناف يعتبرون «الحرب» قضيةً سياسيةً تقرِّرُها الزعامةُ السياسية للمسلمين، وتخطِّطُ لها، وتتحمّل نتائجها ربحاً وخسارة. بينما يرى أصحاب الحديث والشافعية (والمالكية إلى حدٍّ ما) أنّ «الجهاد» مسألةٌ دينيةٌ تتعلّقُ بجماعة المسلمين، وينبغي أن تظلّ في نطاق الجماعة باعتبارها واجباً دينياً لا يمكِنُ أن يتعطّل أو يتوقّف إلّا إذا انتهى المسلمون أو ضعُفوا ضعفاً لا مردّ له. وما دام الأمرُ كذلك؛ أي ما دام الجهاد مثل الصلاة والزكاة والحجّ، فإنّ المترتِّبَ عليه ـ ربحاً أو خسارةً ـ هو من مسؤوليات المقاتلين أنفُسهم[٢]. ورغم أنّ هذا وذاك لم يكن واضحاً تماماً في عصري الراشدين والأمويين؛ فالظاهرُ أنّ وجهةَ نظر الحنفية هي التي سادت إذ إنّ الأرضَ المفتوحة لم تقسَّمْ في النهاية؛ بل ضُرب عليها الخراج، كما ضُربت الجزيةُ على الرؤوس. وهكذا فإن الشافعيّ وأصحاب الحديث يعترفون للدولة بمجالٍ مستقلٍّ؛ لكنهم يمدونَ مفهوم الشريعة كما يمدُّون مفهوم الجماعة بحيث لا يبقى للدولة أو للسلطة السياسية الكثير. فالجماعةُ عند الأحناف هي الجماعة السياسية أو «الاجتماع على إمام»؛ بينما الجماعةُ عند أصحاب الحديث والشافعية هي «جماعةُ المسلمين» أو مجموعهم.

---

(١) تحفة الترك ق ١٧ ب ـ ق ١٨ أ. ويضيف شاعراً بالانتصار: «وهذه مسألةٌ رئيس، والعمل فيها على مذهبنا». وانظر رأي الشافعية في ذلك في الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥، ٣٠٢ ـ ٣٠٣. وقارن بأبي يوسف: الخراج، نشرة إحسان عباس، دار الشروق ببيروت، ١٩٨٥، ص ١٨٧ وما بعدها، وسبط ابن الجوزي: الانتصار والترجيح، نشر الكوثري، القاهرة ١٣٦٠هـ، ص ١٧، والمبسوط ١٠/١٥، ٣٧.

(٢) قارن بمقالتي السالفة الذكر بمجلة الاجتهاد، العدد الثاني، ص ٩٩ ـ ١٠٧.

وتبقى مسألتا الأرض الموات، والأرض الخراب من مسائل الجدل السياسي بين الطرسوسي والشافعية. يقول الطرسوسي[١]: «... من أحيا مواتاً ـ قال أبو حنيفة: إنْ أحياها بإذن الإمام ملكها. وقال الشافعيُّ: يملكُها ولا يحتاجُ إلى إذن الإمام ..». ويقول الطرسوسي[٢]: «إنّ من له (أرض خراجيةً) عجز عن زراعتها وأداء خراجها ـ قال أبو حنيفة: للإمام أن (يؤجرها) من غيره، ويأخذ من أُجرتها الخراج سواءً رضي صاحبها بذلك أو لم يرض. وقال الشافعيُّ: ليس للإمام ذلك ..». وربما كان تبسيطاً مُخلاًّ هنا الاتّجاهُ للقول بأنّ الشافعية يقولون بالملكية الخاصّة؛ بينما يعتبر الأحنافُ كلّ دار الإسلام أرضاً أميرية. لكنّ الواضح أنّ فكرة الدولة، وسلطان الدولة؛ أوضح عند الحنفية بالمقارنة مع الشافعية والحنابلة. فما يُهم الشافعية ليس الملكية الخاصة بل أنّ الأرضَ كلَّها مِلْكٌ لجماعة المسلمين تتولى تقسيمها وإحياءَها حسبما ترتئي فئاتُها. بينما يرى الأحنافُ أنّ المسلمين كيانٌ سياسيٌّ أو جماعةٌ سياسيةٌ لا تدبّر أمورهم الدولةُ فقط؛ بل تتولّى أيضاً صُنْع قرارهم كممثلة لهم.

* * *

ولا تمضي الأمورُ بالسهولة نفسها بالنسبة للطرسوسي في القضايا الفقهية التي لا تتعلّقُ بالسياسة بشكلٍ مباشر. ففضلاً عن أنّ الأحناف في قضايا الدولة والسلطان السياسي أقربُ فعلاً إلى فكرة «السلطة المطلقة» لكيان المسلمين السياسي من الشافعية، فإنّ القضايا النظرية السياسية الكبرى لم تكن مشكلةً حاضرةً وحيويةً بالنسبة للمماليك أواسط القرن الثامن الهجري. فمسألة الشرعية كانت قد حُلَّت لصالحهم منذ الثلث الأخير من القرن السابع الهجري. كما أنّ

(١) تحفة الترك ق ١٨ أ. وانظر بدايات توجهات الحنفية في هذه المسألة في الخراج لأبي يوسف ص ١٧٩ ـ ١٨١، وسبط ابن الجوزي: الانتصار والترجيح، مصدر سابق، ص ١٧، ونهايات التطور في الكاساني: بدائع الصنائع، نشرة مصر ١٣٧٧هـ، ١٩٤/٤ ـ ١٩٥. أمّا الشافعية فقارن برأيهم في الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣٠٨ ـ ٣١١.

(٢) تحفة الترك ق ١٧ ب.

مسألة سيطرة الدولة المباشرة على الأرض كانت قد حُسمت منذ سيطر نظامُ الإقطاع مع ظهور «الدولة السلطانية» في القرن الرابع الهجري[1] . ثم إنّ ولاء الشافعية للسلطة الإسلامية لم يكن موضع شكٍّ؛ ولو كان الأمرُ كذلك لما أمكن للمماليك أن يسيطروا في ديارٍ غالبية سكّانها من الشافعية. والطرسوسيُّ الذي يتّهم الشافعية بالرياء والتظاهُر بتأييد المماليك رغم أنّ مذهبهم مُخالفٌ لذلك؛ يفعلُ الشيء نفسه عندما يتجاهل مواقف أبي حنيفة المُعارضة للسلطان ليؤكد على مواقف آخرين في المذهب تبدو بشوشةً مع السلطان. فالانتقائية التي يتّهم بها الشافعية تنطبقُ عليه مثلما تنطبقُ عليهم. بيد أنّ المُغالطة الكبيرة التي تعمّدها الطرسوسي من أجل الرفع من شأن الأحناف، والحط على الشافعية أمام المماليك، لا ينبغي أن تلفت نظرنا عن المقياس الدقيق الذي يتخلّل المسائل كلَّها لدى الشافعية كما لدى الأحناف. فليس الأحنافُ مع الدولة، كما أنّ الشافعية ليسوا ضدّها ــ أو أنّ هذا ليس هو المقياسُ الذي تُقاسُ به مسائلُ الخلاف بينهما. ولكي نتوصّل لتحديدٍ أدقّ لما نسميه مقياساً علينا أن نقدّم بملاحظةٍ مؤدّاها أنّ المدارس الفقهية الإسلامية هي اتجاهاتٌ عامّةٌ، وليست مدارس متراصّة كما قد يُفْهَمُ من المصطلح. فالخلافات في الآراء داخل المدرسة الحنفية كبيرةٌ، وكذا داخل المدرسة الشافعية. لكنها أكبرُ داخل المذهب الحنفيّ بسبب التغيُّر الراديكالي في موقع المذهب من الدولة بين الشيخ المؤسِّس، والصاحبين (أبي يوسُف والشيباني)، وبسبب تنوُّع البيئات التي استمرّ فيها المذهب، وحقّق فيها نهضته الثانية؛ بين بغداد وأواسط آسية. إنّ هذا التنوُّع

---

(١) عن مسألة الأرض والإقطاع قارن بمقالة الفضل شلق، بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة، في مجلة الاجتهاد، م ١ (١٩٨٨)، ص ١١٥ ــ ١٩٢. أمّا عن حلول قضية الشرعية في السلطة المملوكية؛ فقارن بدوروتيا كرافولسكي: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري، دولة المماليك الأولى، نشر المركز الإسلامي للبحوث ببيروت ١٩٨٦، المقدمة ص ٢٣ ــ ٣١. ويبدو أنه كانت هناك مسائل تفصيلية متعلقة بالإقطاع يجري الحديث عنها مثل إجارة الإقطاع، ومدته؛ أمّا أصلُهُ وشرعيته فلم يكونا موضع تساؤل؛ قارن بترجمة القاضي الحنفي ابن عبد الحق (ــ ٧٤٤هـ) الذي كتب في هذه المسائل؛ في: الطبقات السنية ١/٢٤٥، وتاج التراجم، ص ٥.

الذي نجمت عنه اختلافاتٌ كبيرةٌ في الآراء كان يمكن أن يتهدّد وحدة سائر المذاهب لولا استمرار النقاشات داخل كلِّ مذهب من أجل التوصُّل لقواسم مشتركة كبرى تعطي حَقَّ الاختلاف دون الخروج على القواعد الأصولية للمذهب. وهكذا ظهرت مصطلحات «ما عليه العملُ في المذهب»، و«المختار في المذهب»، و«الراجحُ في المذهب»، و«القول الظاهر في المذهب». وقد صار هذا هو المقْياسُ السائد داخل كلِّ مذهب منذ القرن الخامس الهجريّ. والمقياسُ هذا هو الذي يحتكم إليه الطرسوسي، ويبدو أنّ خُصُومَهُ من الشافعيّة يحتكمون داخل مذهبهم إلى المقياس نفسه. لذا فبوُسع الطرسوسي أن يتجاهَلَ رأي شيخ المذهب أبي حنيفة لأنّ «المختار في المذهب» على غيره. ويبدو أنّ «المختار في المذهب» أو «ما عليه العمل» كان يظهر عبر ممارسات القُضاة الكبار، وكبار المفتين والفقهاء في كلِّ مدرسة[1]. لكنّ «المختار» هذا الذي أفاد منه الطرسوسي في الجدل في القضايا السياسية قيّد حركته في القضايا الأخرى التي سنتعرضُ لها بالحديث.

إنّ المصادر التاريخية، والفقهية لتلك الحقبة تُشير إلى أنّ القضايا الرئيسة التي كانت تُهمُّ السلطة المملوكية، والمجتمع في الوقت نفسه؛ لم تكن سياسية بل كانت مالية الطابع. وقد اضطرّ الطرسوسي لاتّخاذ مواقف منها تلتزمُ بما عليه العملُ في المذهب، وبالمختار فيه؛ ومن هنا فإنّ طريقه هنا لم يكن بالسهولة التي كان عليها في آرائه السياسية. ويوضّحُ هذا ما سبق أن قلتُه من أنّ التناقُضَ بين الأحناف والشافعية ليس مقياس الموقف من الدولة؛ بل مقياسُهُ الممارسات السائدةُ في كلّ مذهب من شتى القضايا في العصر المملوكي. والقضايا المهمة التي كان يجري حولها الجدل والخلافُ بين المذهبين، والتي كانت تهمُّ المجتمع كما تُهمُ الدولة يمكنُ تركيزُها في أربع مسائل:

(١) يتحدث الطرسوسي عن هذا «المقياس» بإيجاز في تحفة الترك ق ٢١ ب. وقارن عنه عند الأحناف المتأخرين معين الحكام للطرابلسي، نشرة الحلبي بمصر، بدون تاريخ، ص ٢٧، وموجبات الأحكام وواقعات الأيام لابن قطلوبغا، تحقيق سعود المعيني، بغداد ١٩٨٣، ص ١٩٤ ــ ١٩٥.

١ ــ هل من حقِّ **الدولة** أن تأخذَ زكاةً من أموال الأيتام الصغار؟ أي هل في أموال الأيتام زكاة؟

٢ ــ هل من حقّ «ذوي الأرحام» أن يرثوا؟

٣ ــ هل من حقّ الدولة أن تتدخّل في شؤون الوقفين الخيري والأهلي؟

٤ ــ هل يجوزُ تزويجُ الصغار؟ وَمَنْ له حقُّ العقد في هذه الحالة؟

أمّا في المسألة الأولى؛ فإنّ الشافعية يذهبون إلى وجوب الزكاة في أموال الصغار. أمّا الأحناف فقد كان العملُ في مذهبهم ــ منذ أيام أبي حنيفة ــ أنه لا زكاة في أموال الأيتام. يقول محمد بن نصر المروزي (ــ ٢٩٤هـ)[١]: «**قال مالك وأهل المدينة وأحمد والشافعي وإسحاق وأبو عُبيد وأبو ثور**: الزكاةُ واجبةٌ في مال اليتيم، وعلى الوصيّ أن يزكّي ماله كلّ عام. وقال **أصحابُ الرأي**: «لا زكاة في مال اليتيم إلا مما أخرجت أرضه خاصة...». ويُظهر الطرسوسي الحرص على اليتيم فيتناسى «مصالح السلطان» التي دافع عنها بشدةٍ قبل ذلك ليقول[٢]: «لا يحلّ للسلطان أن يجعل... أمر الأيتام إلى القاضي الشافعيّ.. فإنّ القاضي الحنفيّ لا يرى على الأيتام زكاة، ويرى الشافعيُّ ذلك. فكان العمل في أموال الأيتام على المذهب الحنفي أوفق لهم، وأكثر حفظاً لأموالهم». وواضحٌ أنّ المصلحة في أداء الزكاة من أموال الأيتام هي للسلطان، وأولياء اليتيم. ولذلك ولّى السلطان أَمْر أموال الأيتام إلى قاضي القُضاة الشافعي لقول الشافعية بالزكاة في أموال الأيتام. ولم يستطع الطرسوسي مُجاملة المماليك في

(١) محمد بن نصر المروزي: اختلاف العلماء، حققه وعلّق عليه صبحي السامرائي، نشرة عالم الكتب، بيروت ١٩٨٥، ص ١١٠.

(٢) تحفة الترك ق ٢٢ أ ــ ٢٢ ب. ويعود الطرسوسي للموضوع في كتابه: أنفع الوسائل، طبعة مصر ١٩٢٦، ص ٤ ــ ٩؛ وكتابه الآخر الإعلام (نشرة E. Guellil) ص ٢٩٥. وقارن بسبط ابن الجوزي: إيثار الإنصاف ص ٧٢ ــ ٧٤، والزمخشري: رؤوس المسائل، تحقيق عبد الله نذير أحمد، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٨. وقارن برأي الشافعية في الأم ٢/٢٨، والنووي: المجموع شرح المهذب، نشرة مصر ١٣٦٧هـ، ٥/٢٩٦، ٢٩٧.

هذه المسألة لمخالفتها لما عليه العملُ في مذهبه فنصّب نفسَهُ مُدافعاً عن الأيتام وأموالهم، وحاول إقناع السلطان أن ينزع صلاحية الإشراف على أموال الأيتام من الشافعية رغم علمه أنّ السلطان مُستفيدٌ من ذلك.

وأمّا ذوو الأرحام؛ وهم الأقرباء غير المباشرين؛ فإنّ الشافعية لا يرون توريثهم؛ بينما يرى الأحنافُ ذلك. ويعني هذا أنه في حالة عدم وجود أقرباء مباشرين للمتوفي (أُصول أو فروع)؛ فإنّ التركةَ تذهبُ لذوي الأرحام أو أكثرها عند الأحناف؛ بينما تذهبُ للدولة عند الشافعية. ولذا فقد اصطنع السلطان المملوكي الناصر محمد ديواناً للأموال الحشرية، وولّاه القاضي الشافعيَّ[١]. وتُثبت وثائقُ المحكمة الشرعية بالقُدْس أنّ الناس كانوا يخافون خوفاً شديداً من اعتداء الدولة على تركاتهم؛ فكانوا يعمدون وهم على فراش الموت إلى كتابة إقرارات أو تقريرات بما يملكونه، وأنصبة الورثة فيها لكي يحولوا دون الاعتداء عليها. لكنّ ذلك كان مرهوناً بإقرار القاضي لهذه التقريرات، وتسجيلها لدى المحكمة[٢]. في هذه المسألة أيضاً كان الشافعية إذن مع الدولة؛ بينما كان الأحنافُ ضِدَّها. وقد أُرغم الطرسوسيّ على الإقرار بذلك؛ لكنه سوَّغَ موقف مدرسته بمصلحة الناس، وذكر أنّ الفقيه الشافعيّ الكبير تقي الدين السبكي (ـ ٧٥٦هـ) يُوافقُهُ في الرأي رغم مخالفة ذلك لما عليه العملُ عند الشافعية[٣]: «أمّا قول العوامّ ـ وهو المستقرّ في أذهان التُرْك ـ (أنّ) مَذْهَبَ الشافِعيِّ (أَوْفَقُ)

(١) قارن رأي قدامى الأحناف في توريث ذوي الأرحام بالسرخسي في المبسوط، مصوّرة دار المعرفة ببيروت عن الطبعة المصرية القديمة، بدون تاريخ، ٣٠/ص ٢ وما بعدها. أمّا عن «ديوان الأموال الحشرية»؛ فقارن بتاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق الحلو والطناحي، القاهرة ١٩٦٥ وما بعدها، ١/ ١٣٤، وابن حجر: رفع الإصْر عن قضاة مصر، تحقيق حامد عبد المجيد، القاهرة ١٩٦١، ٢/ ٣٨١؛ Escovitz, office 24-25، وهدى لطفي: القدس المملوكية (بالإنجليزية) (برلين ١٩٨٥) ص ١٨ ـ ٢٧.

(٢) D.P. Little, The Significance of the Haram Documents; in History and Historiography of the Mamluks, Variorum Reprints 1986, 201-207, Escovitz, office 24-25.

(٣) تحفة الترك ق ١٨ ب ـ ١٩ أ.

لبيت المال في هذه الأزمنة . . » فهو غير صحيح : «وإنما (مذهب الشافعي اليوم) كمذهب أبي حنيفة. وسمعتُه من شيخ الشافعية قاضي القضاة تقي الدين السبكي حين سألتُه عن ذلك . . . **قال: لا فَرْقَ بين مذهبنا ومذهبكم في توريث ذوي الأرحام وتقديمهم على بيت المال؛ فإنّ بيت المال في هذا الزمان قد فسد . . .**».

ويبدو أنّ القضية الثالثة؛ وهي قضيةُ تزويج الصغار؛ كانت بالغةَ الأهمية أيام المماليك. فقد كان الأولياء يعمدون إلى تزويج الصغير من الصغيرة عندما تكون الأخيرة وارثةً غنية. ويُفيدُ من ذلك الأولياء، ودواوين الدولة. ويذكر الطرسوسي قصصاً مخجلةً عن زملائه من القضاة الحنابلة في هذا الشأن[١]. لكنه لا يستطيعُ أن ينكر أنّ رفاقه من القضاة الأحناف يُجيزون لأنفسهم الشيءَ نفسَه[٢]. لذلك يقترح «حيلة شرعية» على طريقة الأحناف في القضايا المشكلة. فهو يرى أن يلتزم القاضي الحنفي بمنشور تقليده؛ فلا يُزوِّجُ الصغار إنْ لم يُعْطَ الحقّ نصاً في تقليده. وهذا باعترافه ليس حلاً لكنه خيرٌ من ترك الأمور بغير قيود[٣].

وإذا كان رجالاتُ المذاهب قد اتفقوا ــ سلباً ــ على جواز تزويج الصغار، فإنهم اتفقوا إيجاباً على حفظ الأوقاف، والحيلولة دون سيطرة الدولة عليها. فقد كانت الأوقافُ شديدة الأهمية بالنسبة للمجتمع وبخاصةٍ الوقف الأهلي الذي كان الواقفون يرمون من ورائه إلى حفظ تركاتهم في ورثتهم. أمّا الوقف الخيري فقد كانت له وظائف اجتماعيةٌ متشعِّبةٌ تُهِمُّ فئاتٍ متعددة من

(١) تحفة الترك ق ٢١ ب، ٢٤ أ ــ ٢٤ ب.

(٢) وكان على ذلك العمل في المذهب أيام الطرسوسي؛ قارن بسراج الدين الغزنوي: الغرة المنيفة، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٣٣ ــ ١٣٤. وكان الشافعية مختلفين في جواز تزويج «اليتيمة» الصغيرة.

(٣) يمضي الطرسوسي أبعد من ذلك قليلاً في الإعلام، نشرة Guellil، ١٩٨٥، ص ٢٦٨ فيرى فَسَاد زواج الصغيرة وإن أجاز ذلك السلطان لاحقاً ما دام النص على حق القاضي في ذلك غير موجودٍ في منشور تقليده.

الناس. لكنّ الفقهاء بالذات كانوا معنيين بهذا الوقف بشكلٍ خاصٍّ. فقد كانت المدارسُ والمساجدُ والسُّبُل تُموَّلُ منه. كما أنّ مرتباتِ الأساتذة، ومخصصات الطلبة كانت تُدفَعُ منه. ومعروفٌ أنّ القُضاة جميعاً تقريباً كانوا يدرّسون في المدارس الموقوفة، أو يتولّون رعاية أوقافها، ويتقاضون مرتبات ومخصّصات مقابل هذا وذاك. أمّا الدولةُ، فإنّ الأوقاف، والوقف الأهلي بالذات، كانت تزعجُها كلّ الإزعاج. فقد كانت الأوقاف معفاةً من كلّ أنواع الضرائب والرسوم، وغير خاضعة لديوان المواريث الحشرية. ثم إنها كانت تحرم الدولة من إمكان تحويلها إلى إقطاعاتٍ لموظفيها وعسكرها[١]. وقد حاولت الدولةُ المملوكية منذ أيام السلطان الناصر استصفاء الأوقاف بشتى الوسائل والطرق. فكثيراً ما كان السلطان بمعاونة قاضي القضاة الشافعي يعلنُ أنّ وثيقة الوقْف غير شرعية لصيغتها الخاطئة، أو لأنّ الواقف موظَّفٌ كبيرٌ وصل إلى ما أَوقفه بطرقٍ غير شرعية، أو لأنّ الموقوفَ عليهم تُوُفُّوا، أو لأنّ الوقف خَرِبَ، أو لأنه لا بُدّ أن يُستبدَل[٢].

والطرسوسيُّ مع الوقف كما هو عليه العملُ في مذهبه. لكنّ موقفه ضعيف بسبب موقف أبي حنيفة المُعارض للوقف. وهو يناقض نفسه عندما

(١) يدرس الطرسوسي سائر مسائل الوقف في العصر المملوكي بالتفصيل في فتاويه المعروفة بأنفع الوسائل ص ٦٦ ـ ٢٣٠. وانظر تفصيلات عن الوظائف الدينية والاجتماعية للوقف في محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ دراسةٌ تاريخيةٌ وثائقية، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٨٠.

(٢) يعالج الطرسوسي قضايا الحيل السلطانية هذه في أنفع الوسائل كما سبق أن ذكرتُ في الملاحظة السابقة؛ وفي الإعلام، مصدر سابق، ص ٢٩٤، ٣٢١ ـ ٣٢٦ لكن كانت هناك أيضاً التعللات السياسية بالحاجة إلى المال لجهاد الأعداء في عهود الظاهر بيبرس، والسلطان الناصر محمد بن قلاوون، والسلطان برسباي، والسلطان قايتباي، قارن بدراسة محمد محمد أمين السالفة الذكر: الأوقاف والحياة الاجتماعية ص ٣٢٦ ـ ٣٢٩. لكنّ محاولة السلطان برقوق الشاملة لم تكن ذات أسبابٍ سياسية بل أراد الحصول على المال من جهة، وإغراء الأمراء المماليك بالموافقة على ذلك بالقول إنه سيوزّعها عليهم في شكل إقطاعات؛ قارن بالمقريزي: السلوك، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة ١٩٧٠، ٣/١/٣٤٥ ـ ٣٤٧.

يهاجم المالكية والحنابلة لقلة اهتمامهم بأمور الأوقاف والدفاع عنها؛ في الوقت الذي يُحاولُ فيه في كتابه الآخر «أنفع الوسائل» أن يؤوّل رأي أبي حنيفة بشأن الوقف. وهو لم يستطع النيل من الشافعية في هذه المسألة لوضوح موقفهم مع الأوقاف، لكنّ ذلك لم يمنعْهُ من الهجوم عليهم لولايتهم أمور أوقاف الجامع الأموي الضخمة، التي يرى أنّ الأحناف هم الأصلحُ لتولّيها[١]. وقد صمدت الأوقافُ لإجماع الفقهاء حولها من جهة، واهتمام المجتمع بها من جهةٍ ثانية؛ ثم لأنّ «أرباب السيوف» أنفسهم لم يكونوا متفقين فيما بينهم بشأنها. فقد كان كثيرٌ منهم يوقِفون لجهات البِرّ، كما كانوا يوقفون على ورثتهم خشيةَ أن يتعرضَ لتركاتهم السلطان إذا توفّوا أو أُبعدوا لسببٍ من الأسباب.

* * *

اضطُرّ الطرسوسي في «مسائل الفقه العام» إذن للاعتراف بأنّ «المختار في المذهب» لا يتوافقُ ومصلحةَ السلطان أحياناً. لكنه ظلّ مصراً على رأيه في أنّ المذهب الحنفيّ هو الأبقى للدولةَ والسلطان. وعندما حاول طرح مقترحاتٍ إصلاحيةٍ تفصيليةٍ كشف عن اختلافاتٍ أُخرى مع السلطة تتعدّى عدم إفراد المذهب الحنفي بالسيطرة. وهو في ذلك يتفق مع كُتّاب الإصلاح في العصر المملوكي مثل ابن فضل الله العمري (ـ ٧٤٩هـ) والسبكي (ـ ٧٧٢هـ) والمقريزي (ـ ٨٤٥هـ) فقد لاحظ هؤلاء جميعاً أمائر تراجُعٍ وانحسارٍ في السياسة والإدارة نجم عن استرخاء أجهزة السيطرة العسكرية بعد زوال التحديات الخارجية، واتّجاه النخبة العسكرية للاستيلاء على الجهاز المدني بالدولة (= أرباب الأقلام)، واستغلال المجتمع. رأى الطرسوسيّ أنّ علة العِلل في الأدواء التي أصابت الدولة بعد موت السلطان الناصر (ـ ٧٤١هـ) اتّجاهها لاتّخاذ «السياسة» مقياساً بدلاً من الشريعة[٢]. أي أنّ السلطة فقدت تدريجياً روح الدعوة

---

(١) تحفة الترك ق ٢٩ ب، ٣١ أ.

(٢) تحفة الترك ق ٢٥ أ، ٢٧ ب. ويؤكّد المقريزيُّ على مثل هذا التناقض بين الشريعة والسياسة؛ انظر الخطط ٢/٢٠٧. وما بعدها. وقارن: Nielsen, Secular Justice in an Islamic State, 1985, 31-33.

والجهاد والحشْد لتُصغي لاعتبارات السياسة العملية. وحده القضاء العامل بالشريعة، والمطبِّق لها بقي بمنأىً عن اعتبارات السياسة والمصلحة القريبة، وبذلك بقي بمنأىً عن الفساد العامّ. لذلك كان اقتراحه العامّ للإصلاح مدّ صلاحيات القضاء بحيث يسيطر على أجهزة الدولة، بدلاً من سيطرة العسكريين عليها. والقضاءُ المقصودُ طبعاً هو القضاءُ الحنفي. ثم مضى إلى شيءٍ من التفصيل فتعرّض بالنقد لقضاء المظالم الذي كان القصدُ منه إيصال الحقّ إلى مستحقّه بأنفذ الطرق وأسرعها. لكنّ انصراف السلطان عنه، ووضعه في يد الحاجب وكاتب السرّ؛ جعل اعتبارات «السياسة» تسيطر عليه[1]. وحلُّ الطرسوسيّ تضييق نطاقه بقدر الإمكان، والعودة لإشراك قُضاة القضاة في مجلسه، وأن يتمّ ذلك في دار العدل، وليس وراء الحُجُب وفي الدواوين حيث الصفقات والمُساومات. أمّا الوزارة فقد انحطّ شأنُها نتيجةً لإضعاف مهامّها أو إلغائها كلياً أيام السلطان الناصر[2]. والطرسوسيُّ يرى إعادة صلاحياتها إليها باعتبارها ممثلةً للأهالي، ولنخب المجتمع المدني، وتولية أُناسٍ فيها من أهل العلم والفقه لكي يستطيعوا النهوضَ بأعبائها عن علم[3]. أمّا المحتسب الذي اتّسعت مهامُّهُ أو ضاقت عبر العصور تبعاً لقوة السلطة السياسية أو ضعفها؛ فإنّ الطرسوسي يرى إنهاءَه، والعهد بمهامّه إلى القاضي الذي يستطيع عن طريق موظفيه تأدية تلك المهامّ على الوجه الأكمل دونما فسادٍ أو إفسادٍ كما صار شأن المحتسبين بعد الملك الناصر[4]. والمنصب الثاني الذي

---

(١) تحفة الترك ق ٢٣ ب ــ ٢٤ أ.

(٢) تولّى بعض القضاة الوزارة لكن بعد أن فقدت أكثر صلاحياتها. وانظر عن منصب الوزارة في عصر المماليك، وتراجعه منذ أيام الناصر؛ المقريزي: الخطط ٢/٢٢٣، والقلقشندي: صبح الأعشى ٤/٢٨ ــ ٢٩، والعمري: مسالك الأبصار، نشرة دوروتيا كرافولسكي، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٥ ــ ٥٩، ١١٩ ــ ١٢٠.

(٣) تحفة الترك ق ٢٤ ب. ويرى الطرسوسي أنه إنْ لم يكن الوزير فقيهاً فينبغي أن لا يلي شيئاً من أُمور الأوقاف حتى «لا تضيع»، إذ كان بعض الوزراء يتولون منصب «ناظر الوقف».

(٤) تحفة الترك ق ٢٦ ب.

يرى الطرسوسيُّ إلغاءه هو «صاحب دار الضرب»؛ فقد فَسَد المنصب وصاحبه، ولا حاجة إليه ما دام القاضي كان يتولّاه أيام نور الدين محمود، ويستطيع أن يعودَ لذلك(١).

* * *

رأى الطرسوسي أنّ المذهبين المالكي والحنبليّ انحطا في عصره بمصر والشام بحيث لم يعودا خصمين حقيقين للأحناف. بل إنّ الاستغناء عنهما هو الأفيدُ للدولة والناس(٢). أمّا الشافعيةُ فما يزالون مزدهرين؛ لكنّ وجودَهم في غير مصلحة الدولة والمجتمع. وكان الصراعُ بين المذاهب الفقهية منذ القرن الخامس الهجري يتمّ على هذه المسألة الفقهية أو تلك، أو للحصول على هذا المنصب أو ذاك، أمّا الطرسوسيُّ فيريدُ إزالة الشافعيّة من الدولة كلياً ليصبح المذهب الحنفيُّ قانونَ الدولة أو مذهبها الرسميَّ. والفكرة بحدّ ذاتها جديدة(٣)، وتتجاوز اختلافات الفقهاء ومماحكاتهم؛ بل إنها تعرض مفهوماً جديداً للشريعة في مواجهة السياسة: الشريعة التي بتطبيقها (حسب الاجتهاد الحنفي) تتحقق الدولة المزدهرة الإسلامية. فإذا كان الصراعُ المذهبيُّ قبل الطرسوسي على الفهم الأصحّ للشريعة؛ فإنّ مؤلِّف «تحفة الترك» يقول: إنّ المذهب الحنفيّ هو الفهم الوحيد الصحيح للشريعة، وهو المذهب الوحيد الذي يمكن أن تتأسّس عليه دولةٌ إسلاميةٌ زاهرة. ولا شكّ أنّ هذا الفهم للمسألة يتنافى ورؤية المماليك لأنفسهم ودورهم في دار الإسلام إبّان تأسيس سلطتهم على الأقلّ. لكنّ ما فشل فيه الأحناف أيام المماليك؛ نجحوا فيه فيما بعد أيام العثمانيين عندما صاروا مذهب الدولة الرسمي. يقول ابن إياس(٤): «وفي أواخر هذا الشهر (جُمادى الآخرة سنة ٩٢٨هـ) حضر أُلاقٌ من اسطنبول من البحر الملح

---

(١) تحفة الترك ق ٢٧ أ.

(٢) تحفة الترك ق ٢٣ ب ـ ٢٤ أ.

(٣) يذكر Madelung, Trends 36-39 أنّ بعض الأحناف قالوا بذلك أيام السلاجقة.

(٤) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة ١٩٦١، ٤٥٣/٥ ـ ٤٥٤.

إلى الإسكندرية ثم قدم إلى مصر؛ وطلـع إلى ملك الأمراء وعلى يده مرسومٌ من عند السلطان سليمان بن عثمان؛ فكان من مضمونه أنّ الواصل إلى الديار المصرية قاضي العسكر الذي يُسمَّى سيدي جلبـي؛ وهو أعظم قُضاة السلطان سليمان وأكبرهم، وأنّ السلطان سليمان رسم بإبطال القضاة الأربعة الذين بمصر؛ ويصير قاضي العسكر الواصل يتصرّف في الأحكام الشرعية عن المذاهب الأربعة، وأنّ سائر النواب الذين بمصر والشهود تبطل قاطبـة؛ ويقتصر الأمر على أربعة نواب من كلٍّ مذهبٍ نائبٌ لا غير، وكلّ نائب يقتصر على اثنين من الشهود لا غير. وأنّ النوابَ الأربعة يكونون في المدرسة الصالحية دائماً. وأن لا يعقد عقـداً، ولا يوقف وقفـاً ولا تُكتب وصية، ولا عتق، ولا تُكتب إجارة ولا حُجّة ولا غير ذلك من الأمور الشرعية حتى تُعرضَ على قاضي العسكر.. فلمّا وقف ملكُ الأمراء على مرسوم السلطان سليمان أرسل يقول للقُضاة الأربعة: إصرفوا الرسل من أبوابكم والنواب قاطبة، والوكلاء، ولا تتحدّثوا في الأحكام الشرعية قاطبـة؛ حسبما رسم السلطان سليمان...».